



معرفت‌شناسی دینی از دیدگاه آیت الله جوادی آملی

آیت الله جوادی آملی معتقد است عقل به تنهایی در همه مسائل دینی راهگشا نیست، بلکه باید با نقل همراه شود. عقل و نقل با هدایت وحی و الهام الهی بهترین راه برای کسب باورهای دینی است.

آیت الله جوادی آملی معتقد است عقل به تنهایی در همه مسائل دینی راهگشا نیست، بلکه باید با نقل همراه شود. عقل و نقل با هدایت وحی و الهام الهی بهترین راه برای کسب باورهای دینی است.

به گزارش [خبرگزاری مهر](#)، کسب معرفت از طریق صحیح آن، یکی از دغدغه‌های عالمان است، اما اهمیت فراگیری معرفت صحیح زمانی بیشتر می‌شود که متعلق معرفت، امر مهمی همچون دین باشد. معرفت‌شناسی باورهای دینی علی‌رغم اینکه طریق صحیح وصول به باور دینی را به ما می‌نمایاند، در میان علمای دین کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این علم با بررسی تحلیلی دین و مبانی کسب معارف آن، درصدد ارائه طریق مطمئن برای نیل به این مقصود است. تنها باور دینی‌ای که از هر جهت قابل اعتماد است، باوری است که از طریق وحی به انسان کامل می‌رسد.

اما دیگر باورها به علت آنکه در مسیر آن رهن‌هایی وجود دارد، باید از حیث معرفت‌شناختی مورد بررسی قرار گیرد. در معرفت‌شناسی باور دینی، عقل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، زیرا عقل به عنوان مصباح و چراغ گنجینه معارف دینی شناخته شده است. اما عقل به تنهایی در همه مسائل دینی راهگشا نیست، بلکه باید با نقل همراه شود. عقل و نقل با هدایت وحی و الهام الهی بهترین راه برای کسب باورهای دینی است. در ضمن بحث معرفت‌شناسی باور دینی به برخی ابهامات در خصوص باور دینی، خصوصاً شبهه نسبیت باور دینی، پاسخ‌های لازم ارائه شده است.

مقدمه

فرآیند شناخت و کسب معرفت از روز اول تولد همراه انسان است و چه بسا تا لحظه مرگ نیز همراه او باشد و این انسان هرچه پیش‌تر رود، گستره شناختش وسیع‌تر خواهد شد، پس مقوله شناخت در زندگی بشری از اهمیت شایانی برخوردار است و این اهمیت زمانی بیشتر می‌شود که متعلق شناسایی امری مهم و ارزشمند باشد. اما مهم‌تر از همه این‌ها، آن طریقی است که با ملی کردن آن، معرفت حاصل می‌شود؛ چرا که اگر انسان برای کسب معرفت از يك کانال اشتباه وارد شود، هرچند ممکن است معرفتی هم کسب کند، اما محصول این معرفت یا خلاف واقع است و یا منجر به جهل مرکب خواهد شد که هر دو آن‌ها به زیان فاعل شناساست.

بنابراین فهم و درک صحیح از مقوله‌های خارجی به طور عام و مقوله دین به طور خاص، زمانی میسر است که فاعل شناسا از مسیر درست اقدام به شناسایی آن کند و این شناسایی هم جز با علم معرفت‌شناسی حاصل نخواهد شد. به بیان دیگر، همان طور که منطق دروازه ورود به مباحث فلسفی و فهم آن هاست (و راه درست اندیشیدن را نشان می‌دهد)، معرفت‌شناسی هم راه ورود به فهم صحیح مباحث دینی و غیردینی است. بنابراین معرفت‌شناسی نقش اساسی و مبنایی پیدا می‌کند.

جایگاه مباحث معرفت‌شناختی در مقام «اثبات» متأخر از بسیاری از مسائل عقلی است، اما در مقام «ثبوت» بر همه‌ی مباحث عقلی مقدم است، زیرا تا نظریه‌ی معرفت حل نشود، نیل بشر به شناخت خود و جهان خارج از خود امکان پذیر نیست.

اما معرفت‌شناسی هرگاه در حیطه باور دینی وارد شود، شاخه‌ای جدید از علم خلق می‌شود که از لحاظ منطقی زیرمجموعه علوم فلسفی قرار می‌گیرد. این علم جدید درصدد پاسخ به این سؤال اساسی است که «آیا برای تحقق باورهای دینی همان شروطی لازم است که برای تحقق دیگر باورها لازم است؟» به بیان دیگر، «آیا باور دینی شروط علم و معرفت را برآورده می‌سازد تا بتوان نام علم و معرفت بر او نهاد یا خیر؟ این پرسش مهم و اساسی هرچند در دهه‌های اخیر وارد عرصه‌ی علوم دینی شده است، اما به میزان اهمیتی که دارد، کمتر به آن پرداخته شده است و از آنجا که باور و فهم بدون مقدمات و شواهد کافی، امری خارج از منطق و فلسفه است.

باید برای هر باوری توجیه عقلانی‌ای که غنی از مقدمات منطقی است وجود داشته باشد. این توجیه عقلانی هم در يك چهارچوب مفهومی و نظری شکل می‌گیرد. بنابراین با توجه به اهمیتی که این مسئله دارد، در این تحقیق مختصر برآنیم تا با بهره‌گیری از اندیشه‌های بلند حکیم متأله آیت الله استاد جوادی آملی (دام‌ظله)، این چهارچوب‌های مفهومی و نظری را برای رسیدن به معرفت دینی صحیح بررسی نموده و از ابهامات آن تا حد امکان بکاهیم.

چیستی معرفت و امکان حصول آن

معرفت یا همان شناخت، از حیث معنای لغوی، جزء بدیهیات محسوب می‌شود و در واقع غیرقابل تعریف است. (۱) اما این مسئله ما را از تحلیل مفهوم معرفت بی‌نیاز نمی‌کند. تحقق معرفت متوقف بر چند رکن است؛ عالم، معلوم و علم. و عناصری از قبیل باور، صدق و توجیه (که برخی از فلاسفه همچون دکارت، آن‌ها را از اصول معرفت‌شناسی می‌دانند) هرچند فی‌الجمله سهمی در تحلیل معنای معرفت دارند، اما در واقع نقشی آن چنانی ندارند، زیرا باور همان تصدیق است که قسمی از معرفت است و صدق وصف انطباق معلوم بالذات با معلوم بالعرض است و توجیه هم برای انتقال یافته‌های خود به دیگران است، لذا در بعضی از معارف کاربرد دارد، نه در همه آن‌ها.

پس آنچه در تعریف شناخت یا علم گفته می‌شود، تعریف حقیقی نبوده، بلکه تعریف تنبیهی است. بدین معنی که این مطلب در ذهن مخاطب موجود است، لیکن مورد توجه او نیست. حال ما با کلمه معادل و الفاظ مشابه، آن معنای مرتکز در صفحه‌ی ذهن او را برجسته و بارز می‌نماییم و در واقع او را متنبه می‌کنیم. البته می‌توان معرفت را به صورت لفظی چنین تعریف کرد: آگاهی به واقعیت یا راه پیدا کردن به آن از طریق فهم و درک مبادی نظری آن.

در امکان حصول معرفت چند نظریه وجود دارد.

برخی از شکاکان اساساً منکر امکان حصول معرفت هستند و معتقدند بر فرض حصول معرفت برای شخصی، امکان انتقال آن به غیر وجود ندارد. (۲) برخی دیگر معرفت مطلق را محال دانسته و حداکثر قائل به امکان معرفت نسبی هستند (مانند گروهی که اصل هستی را پذیرفته‌اند ولی قائل به نسبیت آن شده‌اند). گروه سوم، که می‌توان مسامحتاً آن را «لادریه» خواند، می‌گویند ما به همه چیز شک داریم و حتی به اینکه شک داریم هم شک داریم.

پس معرفت آن‌ها در همین شک آن‌ها خلاصه می‌شود. شاید بتوان معرفتی را که بر پایه‌ی شک دکارتی استوار است (۳) هم قسم مستقلی از این تقسیم دانست. نظریه‌ی آخر، که بلندترین نظریه در این زمینه است و با مشرب حکما و عرفای اسلامی موافق است، این است که با حصول معرفت میان عاقل و معقول اتحاد حاصل می‌شود. یعنی اینکه نه تنها حصول معرفت ممکن است، بلکه با حصول آن، میان فاعل شناسا و معروف او نوعی اتخاذ شکل می‌گیرد.

در اینجا تذکر این نکته خالی از لطف نیست که اگر معرفت را وصفی فرض کنیم که قیام حلولی به عالم دارد، در این صورت، انسان محل شناخت خواهد بود، نه مصدر آن و اگر معرفت وصفی باشد که قیام صدور به عالم دارد، انسان مصدر شناخت خواهد بود، نه محل آن و در نهایت اینکه اگر برای شناخت مراتبی فرض شود که برخی از آن‌ها نسبت به انسان قیام حلولی و بعضی دیگر قیام صدور داشته باشند، انسان عالم به این معرفت، نسبت به بعضی مصدر و نسبت به برخی دیگر محل است. (جوادی آملی، زمستان ۱۳۷۸: ۹۳)

چیستی دین و باورهای دینی

دین واژه‌ای است که گستردگی مفهومی آن، وسعتی به درازای تاریخ بشریت دارد و مصادیق آن شاید به تعداد انفس خلائق باشد. اما در تعریف کلاسیک آن نظریات متعددی مطرح شده است (از تعریف به شباهت خانوادگی ویتگنشتاین گرفته تا تعریفاتی که ناظر به ادیان خاص است)، به طوری که جمع کردن آن‌ها ذیل یک مفهوم واحد، که هم جامع باشد و هم مانع، کاری است بس دشوار و شاید محال. البته این پیچیدگی در تعریف دین به خاطر ویژگی‌های خاصی است که این واژه دارد؛ چرا که دارای مصادیق ظاهری بسیار متنوع و گوناگونی است و هر کدام از این مصادیق هم عقاید و پیش فرض‌های مختلفی دارند که گاه این پیش فرض‌ها با هم در تضادند.

به عنوان مثال، مفهوم «خدا» در غالب ادیان وجود دارد و مهم‌ترین رکن آن ادیان است، اما در اعتقادات برخی از ادیان (مانند آیین بودایی) چنین عنصر محوری‌ای موجود نیست. بنابراین نمی‌توان تعریفی از دین ارائه کرد که هم جامع باشد و هم مانع. اما به طور کلی و با صرف نظر از اختلافات جزئی می‌توان آن را چنین تعریف کرد: دین مجموعه‌ای است از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی که از ناحیه‌ی خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است. لذا دین مصنوع و مجعول الهی است. به این معنا که قوانین فقهی و محتوای حقوقی آن را خداوند تشریع و جعل می‌کند؛ همان گونه که محتوای اخلاقی و اینکه چه اموری جزء اصول اعتقادی این مجموعه باشد نیز از طرف ذات اقدس الهی تعیین می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹)

بنابراین می‌توان مدعی شد دین نسبت به اذهان ما امری مستقل است و خطا و نقصان در حقیقت آن راه ندارد. لذا اختلافاتی که در ظاهر ادیان بشری وجود دارد، نشئت گرفته از خطای در برداشت است. بنابراین تعریف، دین تثنیه و جمع برنمی‌دارد و به کاربردن لفظ جمع در آن، از باب مسامحه در تعبیر و به لحاظ ظاهر آن است، و الا دین حقیقی الهی واحد است.

البته آنچه در این مختصر مراد ماست، بُعد «هستی‌شناسی» دین نیست، بلکه بُعد «معرفت‌شناختی» آن است، زیرا آنچه به جنبه‌ی هستی‌شناختی و علم به مبدأ پیدایش این مجموعه مربوط می‌شود، جزء مباحث مقدماتی دین شناختی است و از حیطه‌ی بحث ما بیرون است، ولی مباحثی که در این جا مدنظر است، مربوط به جنبه‌ی معرفت و چگونگی علم بشر به محتوای درونی مجموعه‌ی دین است. در بُعد معرفت‌شناختی دین پرسش آن است که بشر از کجا و به چه طریق می‌تواند علم صحیح به محتوای واقعی دین کسب کند.

اما در خصوص باور دینی باید گفت که باور (اعتقاد) منشأ بحث‌های متعددی در فلسفه و خصوصاً در مباحث معرفت‌شناختی است و در کیفیت تحقق آن، بحث‌های اساسی‌ای در فلسفه و معرفت‌شناسی (خصوصاً در دهه‌های اخیر) ارائه شده است. باور از عناصری است که می‌تواند شخصی را وادار به عمل کند؛ به طوری که در صورت نبود آن باور، فعل از سوی فاعل تحقق نمی‌یافت. (معادله‌ی آن را می‌توان به این صورت ترسیم کرد: باور--> قصد--> فعل). بنابراین هر انسانی رفتار خود را به تناسب عقاید خویش انجام می‌دهد و هیچ کس نیست که بدون عقیده کار کند، حتی افراد منافق هم که سود خود را در دورویی می‌پندارند، بر اساس همین توهم ناروا، به سودمندی نفاق اعتقاد پیدا کرده‌اند. پس تفاوت انسان‌ها در اصل اندیشه و باور نیست، بلکه در متعلق اعتقاد، یعنی توحید یا شرک است. (جوادی آملی، تابستان ۱۳۷۸: ۱۸۵)

در تبیین نسبت میان باور و علم چند نظر وجود دارد به طور خلاصه عبارتند از: استلزام، این همانی، ناسازگاری و تباین. از میان این نظریات، آنچه به واقع نزدیک‌تر است. همان نظریه‌ی اول است، اما با این توضیح که علم مستلزم باور نیست (هر علمی با باور همراه نیست)، اما باور مستلزم علم است (پیش از هر باوری علم وجود دارد) و خود باور از حیث درجه‌ی وجودی به مراتب

از عمل بالاتر است.

در اصل هستی علم و شناخت نمی‌توان شك داشت، زیرا شك و تردید در آن، مرادف با سفسطه و مانع از هرگونه بحث و استدلال است. پس همان گونه که وجود اصل معلوم و هستی عالم بدیهی است، امکان اصل شناخت آن نیز بدیهی است. کار شناخت و علم، تمییز حق از باطل است، زیرا چنین نیست که هر آنچه در جهان وجود دارد بین‌الرشد و هر آنچه نیست بین الغی باشد. به عبارت دیگر، بود هر موجود و نبود هر معدوم، بدیهی نیست، وگرنه هرگز خطا و شبهه رخ نمی‌داد.

در قرآن کریم تمثیل زیبایی در مورد آمیختگی حق و باطل، که موجب شبهه میان آن دو می‌شود، بیان شده است: حق همانند آب و باطل بسان کف روی آب است و گاه کف روی آب با خود آب اشتباه می‌شود. از این رو، باید برای رفع اشتباه، شناخت و علم بدیهی که معصوم از اشتباه است، وجود داشته باشد؛ چرا که اگر علم نیز مبتلا به آمیختگی و اشتباه باشد، هیچ راهی برای تمییز حق از باطل باقی نمی‌ماند. (۴) حال این علم معصوم که میزان برای رفع شبهات است، اگر از درون انسان باشد، همان بدیهی اولی است و اگر از برون باشد، رهاورد وحی است و هماهنگ با قسم اول. (البته وحی برای معصومین (علیهم السلام)، علم قطعی را به همراه دارد، ولی برای پیروان آن‌ها از راه تواتر با خبر واحد محفوف به قرینه‌ی یقین حاصل می‌شود).

از نکات کلیدی که در این مقطع نباید از آن غافل ماند، لزوم تفکیک وحی از نقل است. با این توضیح که الفاظ قرآن همانند مطالب آن وحی الهی است، اما فهم مفسر، فقیه، متکلم و فیلسوف از آیات قرآنی قابل مقایسه با فهم پیامبر و معصومین (علیهم السلام) نیست، زیرا معصومان در خدمت وحی ناب و دیگران در خدمت الفاظ منقولند. بدیهی است آنچه از الفاظ منقول فهمیده می‌شود (چون این الفاظ عین وحی‌اند و حاکی از محتوای وحیانی هستند) هرچند قابل استناد و بهره‌گیری ظاهری است، اما حقیقت و محتوای واقعی وحیانی آن، آن طور که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فهمید، نیست. به بیان دیگر، وحی عین الیقین است و خطا و اختلاف پذیر نیست و در هر سه مقطع تلقی، ضبط و نگهداری و مقطع ابلاغ معصوم است، اما چنین ادعایی در مورد نقل نمی‌توان داشت.

بنابراین مبنا، عقل را می‌توان همتای نقل شمرد، نه همتای وحی، زیرا هیچ فردی هر اندازه هم که عالم باشد، دسترسی به عین وحی ندارد. وحی سلطان علوم است و صاحبان علوم عقلی و نقلی (حکیمان و فقیهان) را به حریم آن راهی نیست. علوم عقلی و نقلی هر دو با اشتباهات و خطاهایی همراه هستند، حال آن که در ساحت وحی الهی خطا راه ندارد. به تعبیر بلند برخی از اهل معرفت، همان گونه که در علوم حصولی و برهانی اصل امتناع تناقض امری بدیهی و خطاناپذیر است و همه علوم را با آن می‌سنجند، در عرفان و مسئله کشف و شهود نیز يك کشف اولی خطاناپذیر وجود دارد که همانا کشف معصوم است که دیگر مشاهدات و کشف‌ها را باید با کشف او سنجید.

پس وزان کشف معصوم نسبت به کشف عرفا، وزان اصل امتناع تناقض است نسبت به سایر علوم. لذا هرگز علوم نظری و پیچیده‌ی خطاناپذیر را نمی‌توان با مبدأ المبادی که اولی بالذات است سنجید. (البته این حد هم در مقام تشبیه است، وگرنه حقیقت وحی برتر از آن است.) (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۵)

از بیانات مذکور نتیجه می‌گیریم که مدرک عقلی، علم حصولی است که گاهی مصیب است و گاهی راه خطا می‌پیماید. درست همانند مدرک نقلی که گاهی بی‌معارض است و گاهی معارض دارد، گاه مورد تقید و تخصیص و گاه به طور عام و مطلق است. فهم نقلی نیز همچون فهم عقلی در عرض این نقصان‌ها و آسیب‌هاست. پس هر دو (عقل و نقل) عدل و همتا و همسطح همد و هیچ يك از این دو قابل مقایسه با وحی نیستند که علم ناب و حق محض و کشف تام است. پس هیچ علمی همتای وحی و هیچ عالمی همسان انسان کامل معصوم (مانند پیامبر و امام) نیست و نخواهد بود.

بنابراین باور دینی با توجه به منبع معرفتی آن دارای درجات طولی از حیث میزان اعتبار خواهد بود و عدم شناخت کافی از این مبانی معرفتی باور دینی، منجر به کژروی‌هایی می‌شود که در ضمن نظریاتی چون قبض و بسط ظهور می‌کند. اگر این باور دینی، مستند به وحی باشد، در عالی‌ترین درجه‌ی اعتبار قرار دارد و باور دینی اگر مستند به نقل یا عقل باشد، از حیث میزان اعتبار در درجه‌ی بعدی قرار دارد. البته این بدان معنا نیست که چنین باوری فاقد ارزش یا کم ارزش است و قابل اعتماد نیست (چرا که اکثر قریب به اتفاق باورهای ما مستند به یکی از این دو است)، بلکه چنین باورهایی هم در حد خود کاشف از واقع هستند.

باور دینی فارغ از چگونگی حصول آن، دارای يك سری ویژگی‌هاست. اولاً این باور التزامی مستحکم و غیرمتزلزل است. ثانیاً فقط برای دینداران حاصل می‌شود. لذا اطلاعات و دانسته‌های غیرمؤمنان درباره‌ی دین را نمی‌توان باور دینی خواند و با باورهای دینی مؤمنان مقایسه کرد، زیرا از وحدت حمل برخوردار نیستند. ثالثاً بنابر اعتقاد ما، باورهای دینی از حمایت عقل برخوردارند و اگر در مواردی عقل گریز باشند، به معنای مخالفت عقل با آن‌ها نیست، بلکه به معنای عدم دسترسی عقل به آن‌هاست. رابعاً این باورها همواره تازگی دارند و ملال آور نیستند (مانند احساس عاشق به معشوق) و شاید دلیل این احساس منشأ صدور فوق انسانی این باورها باشد. خامساً بر اساس آیه‌ی شریفه‌ی «فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) علت تمایل و گرایش به باورهای دینی نیاز روانی و فطری انسان است، نه درستی یا نادرستی گزاره‌های دینی.

بر این اساس، دو نوع نگاه به باور وجود دارد: يك نگاه منطقی که ناظر به صدق و کذب گزاره‌هاست و يك نگاه روانی که باعث درهم تنیدگی باور و باورمند می‌شود. باور دینی ممکن است در مواردی با عواطف و احساسات دینی فرد مؤمن سروکار داشته باشد، اما این به معنای عدم داشتن بُعد معرفتی باور دینی نیست؛ چراکه استحکام و اتقان يك باور دینی ارتباط مستقیم با بُعد معرفتی آن دارد و بُعد احساسی و عاطفی هرچند ممکن است در انگیزش‌های روانی مؤثر باشد، اما در سیر حصول معرفت نقشی را بازی نمی‌کند یا حداقل نباید بازی کند.

با این توضیح که باورهای دینی علاوه بر ذهن و عقل، با لایه‌هایی از احساسات و عواطف شخصی هم کار دارد (به خلاف بسیاری از دیگر باورها که فقط با ذهن و عقل شخص باورمند سروکار دارند) و از همین رو است که دست شستن از باورهای غیردینی نسبت به باورهای دینی بسیار آسان‌تر است و کسی هم که فاقد دین و باور دینی است به هیچ وجه نمی‌تواند احساس يك دیندار واجد باور دینی را درک کند و چنین شخصی را نمی‌توان يك باورمند دینی خواند.

کسب باور دینی صائب مستلزم طی چند مرحله است:

الف) باید عقل و سایر مجاری ادراکی را بر اساس آیهای شریفه‌ی «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» (نحل: ۷۸) خلقت خداوند دانست.

ب) رهنمودهای الهی را که به صورت فطری در نهان عقل مذخور و مدفون است و رهبران الهی آن دفائن را آثار و آشکار می‌کنند (۵) فیض خدا بداند.

ج) هر علمی که پس از آثاره دفائن عقل نصیب انسان می‌شود، بر اساس «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۵) فیض الهی تلقی کند.

د) سرمایه‌های اولی دانش نظری که خداوند به عنوان علوم فطری به وی عطا کرده است و همچنین سرمایه‌های اصلی دانش عملی (بایدها و نبایدها) که خداوند به عنوان الهام فجور و تقوا به او هبه نموده است فوز الهی بداند.

در این صورت، باور دینی پژوهشگری که دارای این خصوصیات باشد صائب است و دچار مفسده «إِثْمًا أَوْ تَيْبُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي» (قصص: ۷۸) یا «فَرَحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ» (غافر: ۸۳) نمی‌شود و این عالم در ذهن و عین، در علم و معلوم در محور توحید افعالی آثار الهی را مشاهده می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۸۸-۸۷)

معرفت‌شناسی و قواعد آن

معرفت‌شناسی علمی است که از بالا ناظر به موجه بودن علوم است. به عبارت دیگر، علمی است که موجه بودن علوم و باورهای دیگر را بررسی می‌کند. پس این علم با ماهیت و میزان صدق علوم دیگر سروکار دارد. موضوع این علم به طور کلی هر آن چیزی است که می‌توان نام علم یا باور را بر آن نهاد، اما همان طور که از عنوان این تحقیق برمی‌آید، روی کلام در اینجا با معرفت‌شناسی‌ای است که ناظر به باورهای دینی است.

با این توضیح روشن می‌شود که «معرفت‌شناسی» شناختی است که موضوع آن، معرفت و آگاهی انسانی است، نه اشیای خارجی. نقطه‌ی آغازین این معرفت، شناخت شهودی خود شناسنده (نفس) است. به این دلیل که روح آدمی عصاره‌ی جهان آفرینش است و گذشته از آنکه عوالم سه گانه‌ی طبع، مثال و عقل را در خود دارد (و توان طی آن مراحل میسور او است) ارتباط حصولی با جهان خارج را نیز دارد.

معرفت‌شناسی دارای يك سری مسائل اساسی است که در واقع زیربنای آن است. این مسائل به صورت اجمالی در چند بخش خلاصه می‌شوند. اولاً در خارج همان طور که وجود عینی وجود دارد، وجود ذهنی هم موجود است، زیرا اگر وجود ذهنی پذیرفته نشود و یا آنکه مساوی با وجود عینی تلقی شود، هرگز راهی برای معرفت‌شناسی وجود نخواهد داشت.

ثانیاً ذهن همچون آینده‌ی خارج نیست و اگر ذهن کاری جز انعکاس نداشته باشد و چیزی از خود نشان ندهد، هرگز ادراک معلوم‌های خارجی و درک معقول‌های ثانی منطقی و فلسفی میسور او نخواهد بود (به این دلیل که این امور وجود خارجی ندارند و یا حداقل وجود محمولی آن‌ها در خارج نیست، مانند مفاهیم فلسفی).

ثالثاً بر فرض قبول وجود ذهنی و اینکه توانایی شناخت دارد، آیا این شناخت وی از خارج مؤثر است، یعنی در تکامل فهم خود شناسنده نقش دارد یا خیر؟ زیرا اگر غیر از این باشد، هیچ عملی و واقع‌نمایی بر آن مترتب نیست و چنین درکی هم از مباحث اصیل معرفت‌شناختی بیرون خواهد بود. رابعاً بعد از پذیرش این اصول، که اساس معرفت‌شناسی حکیمان متأله است، باید کیفیت استفاده از این مفاهیم ذهنی تبیین شود تا در پرتو این تبیین، نحوه‌ی انتزاع آنها از معقول‌های اول و همچنین راه ارتباطشان با خارج و صدق برخی از آن‌ها (مانند معقول ثانی فلسفی) بر خارج روشن شود.

از نظر اسلام، واقعیت وجود دارد و می‌توان به شناخت مطابق با واقع رسید، اما این معرفت و شناخت، باید مدلل و مستدل باشد و این مدلل و مستدل بودن یا با علم حضوری حاصل می‌شود و یا با بدیهیاتی که در علم حصولی‌اند. به طور کلی، برای رسیدن به معرفت مستدل، سه روش بیان شده که از این قرار است:

الف) روش تجربی، زیرا می‌تواند مستند به بدیهیات شود.

ب) روش عقلی، چون مبتنی بر بدیهیات عقلی است که اصل و ریشه‌ی آن استحاله‌ی اجتماع نقیضین است.

ج) روش مبتنی بر وحی، چون عقل و حس به نقصان خود اعتراف دارند، پس حس و عقل به تنهایی نمی‌تواند برای ما معرفت کامل حاصل کنند، بلکه اذعان دارند که به يك ابزار معرفتی دیگر به نام وحی نیاز دارند.

با توجه به روش‌های سه گانه، بهترین ابزار برای رسیدن به معرفت، خصوصاً معرفت دینی، یا روش سوم است و یا روش اول و دوم، به شرطی که مبتنی و مؤید به شهود و وحی باشد. زیرا در معرفت‌شناسی، غالباً سه فاکتور مهم برای شناسایی معرفت مطابق با واقع ارائه می‌شود: موجه بودن، معقول بودن و مورد اطمینان بودن. به نظر ما فاکتورهای اول و دوم را می‌توان به وسیله‌ی روش تجربی و عقلی تحصیل کرد، اما فاکتور سوم تنها با شهود و وحی قابل تحصیل است.

بنابراین ثابت می‌شود که برای بررسی صحت و سقم هر معرفتی باید به سراغ اصول و مبادی آن رفت. پس در نظریه‌ی معرفت، تقلید هیچ جایگاهی نمی‌تواند داشته باشد، چراکه نزد محققان علوم الهی جهان بینی‌ای که بر تقلید استوار باشد، سست و

غیرقابل اعتماد است.

معرفت‌شناسی (چون در آن از خود معرفت و نحوه‌ی حصول آن بحث می‌شود) مقدم بر شناخت معروف است؛ یعنی قبل از معرفت معروف، شناخت خود معرفت لازم است. با توجه به بیانات گذشته روشن می‌شود که در معرفت‌شناسی، حصول مقدمات برای نیل به نتیجه ضروری است، اما در چگونگی به وجود آمدن معرفت، میان صاحب نظران اختلاف است. برخی از اشاعره معتقدند حصول معرفت بعد از طی مقدمات، کار خداوند است.

به بیان دیگر، معرفت از طریق الهام الهی به دست می‌آید. (طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۶۰) در مقابل، برخی معتقدند که هرچند مقدمات، علل معد برای رسیدن به نتیجه هستند، اما نقش اساسی را در میان عقل بازی می‌کند. اما به نظر آیت الله جوادی آملی نظر صائب نه این است و نه آن، بلکه راهی است بین این دو. به این بیان که با تمام شدن مقدمات، نتیجه خود به خود حاصل می‌شود و حصول نتیجه نه به الهام الهی و نه در دست انسان است که از مقدمات نتیجه‌ی دلخواه خویش را بگیرد؛ چراکه نتیجه، چه دلخواه انسان باشد و چه نباشد؛ پس از تمام شدن مقدمات ضرورتاً حاصل می‌شود و انسان در پذیرش یا عدم پذیرش آن آزاد نیست و باید به نتیجه‌ی منطقی حاصل از این برهان گردن نهد.

همان طور که گفته شد، یکی از مسائلی که در بحث معرفت‌شناسی نقش اساسی دارد، اثبات وجود ذهنی است؛ چرا که انکار آن اولاً باعث بسته شدن راه فهم پدیده‌های ذهنی می‌شود و ثانیاً باعث رهنی در تشخیص معقول اولی و ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی می‌شود. به عنوان مثال، با انکار وجود ذهنی، علم حصولی هم آسیب خواهد دید، زیرا علم حصولی به ادراک کلی وابسته است و چون کلی فقط در ذهن وجود دارد (و در خارج راه ندارد)، انکار وجود ذهنی مستلزم انکار وجود کلی خواهد بود و چون جزئی هم در باب تصور و تصدیق نقشی ندارد، بنابراین راهی برای شناختن چیزی باقی نخواهد ماند.

بهترین راه برای کسب معرفت حصولی، برهان لمّی بر آن است و اگر برای معرفت مبدأ فاعلی اثبات شود، بهترین راه شناخت معرفت، تحلیل آن از راه مبدأ فاعلی و نظام طولی است. اهمیت برهان لمّ در کسب معرفت تا آنجاست که اگر عالم تجربی نسبت به اهمیت آن عنایت داشت، تجربه را هم نظام طولی ارزیابی می‌کرد.

به نظر می‌رسد مطمئن‌ترین معیار ثبوتی که در تبیین صحت و سقم معرفت می‌توان ارائه کرد (معیاری که هم مبتنی بر اصل تجرد اندیشه است و هم مبنی بر توسعه‌ی جهان هستی و تعمیم آن نسبت به عالم طبع، مثال و عقل امکان پذیر باشد)، آن است که اندیشه مطابق نفس الامر باشد. خود نفس الامر بدین معنی است که شیء در حد ذات خود، با قطع نظر از هر عارض وصفی و با صرف نظر از تحقق آن در ذهن اندیشمند و یا در خارج، دارای حقیقت و واقعیت معینی است که هیچ گونه دگرگونی در آن راه ندارد. (۶)

البته ممکن است این شبهه پیش بیاید که نیل به کنه حقایق اشیا و «نومن» آن‌ها امکان پذیر نیست، پس نفس الامر کاربردی ندارد. در پاسخ می‌گوییم انسان با علم حضوری می‌تواند بسیاری از حقایق خارجی و از جمله ذات خویش را شهود نماید و توسط این شهود، قادر است اوصاف نفسانی و ملکات روحانی خود را مشاهده نماید و همچنین می‌تواند از سلسله‌ی هستی خویش به مقدار سعه‌ی وجودی اش به اندازه‌ای که معلول بتواند علت خود را بیابد، آگاه باشد.

در ثانی، بر فرض اینکه علم انسان منحصر به ظواهر و اوصاف آنها باشد، همان ظواهر و عوارض آن‌ها نیز حقایق نفس الامری دارند، زیرا آن پدیده گرچه نسبت به موصوف‌های خود «نومن» به شمار می‌آید، ولی نسبت به خودشان «نومن» و ذات و حقیقت نفس الامری محسوب می‌شوند؛ چرا که همان اوصاف با قطع نظر از ذهن و خارج در حد ذات خود واجد واقعیتی خواهند بود. البته مباحث دیگری حول این معیار وجود دارد که این تحقیق گنجایش آن را ندارد.

تمایز باورهای دینی از باورهای غیردینی

در این مقام، ابتدا باید میان باورهای دینی و احکام دینی تمایز قائل شد. باورهای دینی برخلاف دیگر باورها و حتی برخلاف احکام دینی، با طمأنینه‌ی عقلانی و روانی همراه است. در علوم عرفی (که علم به احکام دینی هم جزء آن است)، یقین برهانی و فلسفی کم است. لذا طمأنینه و اطمینان عقلانی هم محدود است. این وضعیت در علوم طبیعی و تجربی هم صادق است، اما در معرفت‌شناسی باورهای دینی، چون عقل را در کنار نقل حجت شرعی می‌دانیم و معتقدیم این دو با هم منبع معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کنند، به این مصادیق وسیع و طمأنینه‌ی عرفی و عقلانی نیز نظر داریم.

اما تفکیک معرفت‌شناسی باور دینی از دیگر نظریات معرفت، به این خاطر است که فرآیند رسیدن به باور (حقیقت) دینی با فرآیند رسیدن به باورهای فیزیکی، ریاضی و ... تفاوت جوهری دارد یکی از دلایل این تفاوت این است که در معرفت دینی، برخلاف معرفت غیردینی، شواهد نقش آن چنانی ندارد. بنابراین با لحاظ ارتباط معرفت‌شناسی با مباحث دینی، می‌توان معرفت‌شناسی را به دو قسم دینی و غیردینی تقسیم کرد و خود معرفت‌شناسی دینی، با توجه به دو رویکرد عمده‌ای که نسبت به آن وجود دارد (رویکرد عقلی و رویکرد ایمانی)، دارای دو قسم عقل گروانه و ایمان گروانه است.

بنابراین تقسیم، باور دینی اگر تنها در قلمرو عقل ناب لحاظ شود، حداکثر به نوعی دیدگاه کانتی خواهیم رسید و با پذیرش رویکرد ایمانی نسبت به باور دینی، دو دیدگاه در اینجا ظهور می‌کند: دیدگاه کرکگور و همفکرانش که قائلند عقل و ایمان با هم مخالفند و انسان برای رسیدن به حقیقت، باید با تکیه بر ایمان، عقل خویش را کنار گذارد و حتی در مواردی با آن به مخالفت برخیزد (همان طور که حضرت ابراهیم در ذبح عظیم این چنین کرد). دیدگاه دوم (که می‌توان آن را به برخی عرفای اسلامی و برخی متفکران غربی چون کارل بارت و آلوین پلانتینگا نسبت داد) معتقد است که ایمان مخالف عقل نیست، بلکه از آن بالاتر است.

از طرفی دیگر، باورهای دینی به خاطر ویژگی‌های خاصی که از متعلق خود (دین) کسب می‌کنند، از دیگر باورها متمایز می‌شوند. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های باورهای دینی، زنده و پویا بودن آن هاست. این خصوصیت را می‌توان به صورت خلاصه این چنین بیان کرد: دین خداوند همواره زنده و قیوم است. هر آنچه به این امر زنده مستند شود، کسب حیات می‌کند. (۷) در نتیجه، تفکر و باور دینی هم به خاطر استنادش به دین، کسب حیات می‌کند. (معیار حیات و ممات تفکر دینی هم در میزان تطابق و عدم تطابق آن با خود دین است.) از این رهگذر، حیات دین شناس هم قابل اثبات است، البته به شرطی که باور دینی در نفس عالم دینی راه یافته باشد، زیرا تا حقیقت دین در جان کسی نفوذ نکند، او را زنده و بیدار نمی‌کند.

شبهه در مورد باور دینی

دانش تجربی فاقد حتمی بودن است؛ یعنی هرگز نمی‌توان به مطلبی آزمایشی جزم پیدا نمود و آن را باور کرد، به طوری که از گزند گمان و آفت شک در امان باشد. حال از کجا باور به خدا و ایمان به معاد و همچنین اعتقاد به وحی و نبوت نیز این چنین نباشد؟ بنابراین باور دینی ثابتی نخواهیم داشت.

بروز این شبهه ناشی از یک خطای معرفت‌شناختی در علوم تجربی و علوم دینی و قیاس آن‌ها با هم است. لذا با تذکر چند نکته‌ی معرفت‌شناختی، پاسخ این پرسش روشن می‌شود. اولاً در علوم و خصوصاً علوم تجربی، نباید فرضیه را وارد دانش کرد. ثانیاً اضطراب فرضیه و نوسان پیش فرض‌های تثبیت نشده را نباید به حساب علوم و اصول متعارفه آورد. ثالثاً نباید نام شریف دانش را به هر احتمال تأیید نشده داد.

رابعاً حریم علم تجربی (اعتقاد به خداوند، معاد، وحی و نبوت)، که علوم متعارف ویژه از یک سو و برهان قاطع از سوی دیگر و ثبات و صیانت از نوسان و اضطراب از سوی سوم و سرانجام مصونیت از شک و معصومیت از تردید از سوی چهارم آن را همراهی می‌کنند، همچنان به قداست خود باقی است و هرگز محکوم به احکام لرزان دانش‌های تجربی نبوده و نخواهد بود. (جواد آملی، ۱۳۸۶: ۸۲-۸۱)

معقولیت، ملاک پذیرش باورهای دینی

عقل واژه‌ای است که بار ارزشی دارد و همگان مدعی داشتن آن هستند. (۸) لذا معنا و موارد اطلاق آن نزد اصحاب مکاتب متعدد، متفاوت است. واژه‌های ارزشی همانند کلمات طبیعی و فاقد بار ارزشی نیستند تا نزد همگان یکسان باشند، بلکه نزد متفکران الحادی و الهی کاملاً متفاوتند. تعبیر رسای قرآن کریم در آیه ۱۳۰ سوره بقره (۹) حای از این اختلاف منظر است. البته می‌توان برای واژه‌ی عقل جامعی انتزاعی ترسیم کرد که در تمام مکتب‌ها و نحله‌ها به معنای واحد استعمال شود، هرچند مصداق‌های آن تفاوت فراوانی دارند.

بنابراین می‌توان گفت مراد از عقل یک نیروی ادراکی ناب است که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون است و پیش از هر چیز، گزاره‌ی اولی اصلی تناقض را به خوبی می‌فهمد و در ظل آن گزاره‌های بدیهی را کاملاً ادراک می‌کند.

از این نکته هم نباید غافل بود که حکم عقل غیر از بنای عقلاست، زیرا حکم عقل از سنخ علم است، ولی بنای عقلا از صنف عمل. اعتبار و حجیت علم عقلی را خود عقل تأمین می‌کند؛ یعنی اگر دلیل عقلی مفید علم یا طمأنینه بود، علم آن مطلقاً حجت است و طمأنینه حاصل از آن نیز در مواردی که شارع مقدس اعتبار آن را امضا کرده، حجت است. پس خود دلیل عقلی معیار حجیت را به همراه دارد، اما بنای عقلا صرف فعل و عمل محض است و چون سندی به همراه ندارد، خالی از اعتبار است. از طرف دیگر، چون فاقد پشتوانه عصمت عامل یا عاملان آن است، از تأثیر عصمت هم برخوردار نیست.

اما با همه این اوصاف، عمل تنها یک منبع شناخت برای باورها به حساب می‌آید و هنگامی که بحث از باورهای دینی باشد، مفاهیمی چون نقل و وحی هم مطرح خواهند شد. در این صورت، حق آن است که عقل و نقل بعد از وحی و تحت الشعاع آن، هر دو منبع معرفت‌شناختی دین را تأمین کنند؛ چراکه عقل صرفاً عهده دار ادراک و فهم قوانین دینی است و به هیچ روی سهمی در بُعد هستی‌شناختی دین ایفا نمی‌کند. عقل هرگز حکمی را ایجاد نمی‌کند تا تصور شود که احکام عقل سهمی در بخش احکام و قوانین دینی دارند. به عبارت دیگر، عقل دین ساز و مبدأ شریعت و میزان آن نیست، بلکه همچون آینه، نمایانگر دین و همچون چراغ، روشنگر محتوای آن است. (جواد آملی، ۱۳۸۶: ۲۴)

عقل در واقع مصباح شریعت است و کسانی که آن را میزان دین و شریعت می‌دانند، نگاهی افراطی به شأن عقل در قلمرو دین دارند، زیرا میزان بودن عقل در ساحت دین بدین معناست که هرچه مطابق و موافق با عقل است (و عقل می‌تواند بر درستی آن برهان اقامه کند)، صحیح بوده و جزء دین محسوب می‌شود و هرچه با عقل موافق نبود و عقل از تأیید استدلالی آن برنیامد، ناصحیح است و جزء دین به حساب نمی‌آید. پس عقل روشنگر مفاهیم دینی است، نه میزان آن.

بیرون بردن عقل از مرز اعتدال، آثار سوء فراوانی به همراه دارد و یکی از ثمرات تلخ این نگاه افراطی به عقل، ارائه‌ی تفسیری ناصواب از جایگاه وحی است، زیرا بر اساس تلقی مفرطانه از ارزش عقل، هنگامی که عقل بشری رشد کرد، دیگر نیازی به وحی نیست. چون عقلی که مبنای سنجش صحت و سقم دین است، خود مستقیماً هادی و راهبر انسان در شئون فردی و جمعی می‌شود. در کنار این نگرش افراطی، یک دیدگاه تفریطی هم وجود دارد که عقل را صرفاً مفتاح شریعت و کلید ورود بشر به عرصه‌ی دین می‌شمارد. مفسده‌ی این نگرش تفریطی گرچه کمتر از آن نگاه افراطی است، اما در عین حال، نباید از آن غافل بود.

نظریه اعتدالی در این زمینه آن است که عقل علاوه بر مفتاح بودن نسبت به گنجینه‌ی معارف دینی، مصباح آن نیز هست؛ یعنی منبع معرفتی بشر نسبت به مضامین و محتوای گنجینه‌ی معارف و مفاهیم دینی است. مصباح بودن عقل از این جهت است که آنچه در جهان امکان یافت می‌شود (اعم از حقیقی یا اعتباری، تکوین یا تشریع، فعل و قول، با واسطه یا بی‌واسطه) مخلوق

خداست و هیچ یک از دو منبع معرفتی عقل و نقل، قدرت احاطه به تمام آنچه هست و آنچه باید باشد، ندارد. بنابراین اساس معارف دینی باید از طریق منبعی بسیار غنی‌تر از عقل ارائه شود و عقل باید با همراهی نقل، نسبت به این معارف روشنگری نماید.

دو بال عقل و نقل، به امامت، وحی و رهبری الهام الهی به باورهای دینی دست خواهند یافت. زیرا دلیل عقلی و نقلی هر دو موهبت الهی‌اند. ادله نقلی چون غالباً به صورت الفاظ عام یا مطلق ارائه می‌شوند که حکایت از ثبوت محمول برای موضوع دارند، نه ضرورت ثبوت برای آن، بنابراین کاملاً قابل تخصیص و تقییدند. در اینجا است که عقل به کمک می‌آید. حال وظیفه معرفت‌شناسی در اینجا تبیین اصل هماهنگی عقل برهانی (تجربی و تجربیدی) و نقل معتبر است؛ چراکه جداسازی هر یک از دیگری ناصواب است.

معرفت شهودی و باور دینی

یکی از راه‌های کسب معرفت، کشف و شهود عرفانی است. معرفت عرفانی همچون معرفت حسی و استقرایی نیست که شناختی افقی و عرضی باشد، بلکه معرفتی طولی است که به دریافت حقایق برتر منجر می‌شود. معرفت شهودی به علت گستردگی مباحث آن، خود بحث مستقلی را می‌طلبد که باید در ذیل عنوان «معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی» مطرح شود، اما چون برخی از باورهای دینی بعضی افراد از رهگذر تجربه دینی حاصل می‌شود، لازم است. در اینجا به صورت مختصر مورد اشاره قرار گیرد.

معرفت شهودی از طریق تطهیر نفس و تزکیه‌ی دل حاصل می‌شود و خود دارای مراتبی است که پایین‌ترین مرتبه‌ی آن کشف اسرار عالم ملک و طبیعت است. در مرتبه‌ی بعد، به اسرار عالم ملکوت و فراطبیعت پی می‌برد. مرتبه‌ی فراتر از این، آمادگی نظر به جبروت و شایستگی نظر به عرش الهی است. این مقام نظیر مقام حارثه بن مالک است که گفت: «كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى عَرْشِ رَبِّي» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۵۴) اما در مرتبه‌ی نهایی، که مقام برترین است، گویا شخص عارف، خدا را می‌بیند. این نصیب افرادی چون امیرالمؤمنین می‌شود که در جواب ذعلب می‌فرماید: «أَفَأَعْبَدُ مَا لَا أَرَى» (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۷۹) آیا خدایی را بپرستم که نمی‌بینم!

اما برای سنجش این معرفت شهودی بشری، بی‌نیاز از عقل نیستیم. با این توضیح که وحی و دین با اشرافی که نسبت به ادراکات عقلی و حسی بشر دارند، هیچ گاه از حدود، ضوابط و قواعدی که عقل آدمی در چهارچوب آن مشی می‌نماید فراتر نمی‌روند، بلکه ضمن تلاش برای باروری دانسته‌های عقلی، با اخبار مفهومی از مکاشفات و دریافت‌های الهی، مواد نوینی را برای داوری‌های عقلانی فراهم می‌آورند. با این توضیح که یقین منطقی یا از دلیل نقلی حاصل می‌شود (مانند خبر متواتر) و یا از دلیل غیرنقلی. دلیل غیرنقلی هم یا حسی و تجربی است یا برهان عقلی و یا کشف و شهود عرفانی.

اما بازگشت همه‌ی این راه‌های کسب معرفت (غیر از معرفت معصومانه‌ی انسان کامل از طریق وحی) به استعانت از برهان عقلی است. رجوع کشف و شهود عرفانی به برهان عقلی موظف به توزین مطلب با میزان عقل نیست، لیکن بعد از زوال شهود و بازگشت به حال متعارف، احتمال خلاف در ذهن شخص غیرمعصوم ایجاد می‌شود. در چنین حالتی، یا باید به دلیل نقلی معتبر رجوع کرد که مرجع آن نیز عقل است و یا باید به دلیل معتبر عقلی مراجعه نمود که ضرورت آن مطلب مشهود و منکشف عرفانی را اثبات یا اصل امکان آن را تثبیت نماید.

لذا اهل معرفت، براهین فلسفی را برای عرفان، همانند قضایای منطقی برای حکمت می‌دانند. (ابن الترکه، ۱۳۶۰: ۲۴) یعنی برهان عقلی برای ارزیابی صحت شهود غیرمعصوم صبغی مقدمی دارد. (جوادی آملی، مرداد ۱۳۸۱: ۴۰۹-۴۰۷)

اما خود رسیدن به مقام کشف و شهود در پرتو تعالیم انبیای الهی ممکن است؛ به طوری که انسان در اثر نورانیت درون، وقتی که در همین دنیا است، می‌تواند بهشت و بهشتیان و جهنم و اهل آن را مشاهده نماید و به تعبیر امیرمؤمنان در نهج البلاغه، «فهم و الجته کمن قد رآها فهم فيها مُتَعَمِّونٌ و هم و التار کمن قد رآها فهم فيها معذبون» (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۹۳) و همچنین داستان حارثه بن مالک و خبر دادن او از بهشت و جهنم (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۵۴) نمونه‌ای از ثمربخشی تعلیم و تربیت والای انبیاست.

بررسی نسبیت باور دینی

در فهم معارف دینی، برخی به صورت مطلق قائلند که این فهم به صورت نسبی است و در گرو ذهن مخاطب است؛ یعنی فرد با پیش فرض‌هایی که در ذهن دارد، سراغ مفاهیم دینی می‌رود و این فرد در برداشت معانی این مفاهیم آزاد است و همین برداشت برای او حجت است. به بیان دیگر، نسبیت فهم معارف دینی از آن جهت است که در ظرف ادراک و فهم بشر واقع می‌شوند. لذا با دگرگونی دیگر معارفی که در این ظرف قرار دارند، دگرگون می‌شوند و اگر فرض شود که شریعت به عنوان رهاورد وحی از حقیقت و واقعیتی ثابت برخوردار است، فهم این حقیقت ثابت در میدان دادوستدهای متقابل و نسبی علوم، متحول و متغیر است؛ چراکه حرکت و تکامل لازمه طبیعی علوم است و اگر کسی بخواهد بر ثبات و دوام باورهای دینی پافشاری کند، ناگزیر از درگیری و ستیز با مجموعه‌ی علوم خواهد بود و اگر حرکت و تکامل در سایر علوم را بپذیرد، به تغییر معارف دینی هم باید تن در دهد. (جوادی آملی، تابستان ۱۳۷۸: ۳۲۳) بدیهی است که هیچ قضیه‌ی دینی، اعم از آنکه مربوط به اصول دین باشد یا فروع دین، از این قاعده مستثنا نیست.

البته در رابطه با این طرز تفکر، هرچند شواهدی هم بر صدق آن وجود دارد، اما به صورت مطلق قابل پذیرش نیست، زیرا دارای توالی فاسدهایی است و در جای خود به طور مفصل بحث شده است که در نهایت، ما را به این نتیجه می‌رساند که دانش

بشری دارای تجرد و ثبات است و نسبیت در آن راه ندارد. (همان: ۳۲۳-۲۷۰) زیرا حکم به جواز تغییر تمام دانسته‌ها، مستلزم نفی قضایای ضروری علوم و از جمله مستلزم انکار ضروریات دینی است. هرچند ممکن است این معرفت‌شناسان مدعی شوند که حکم به امکان تغییر در همه‌ی داده‌های بشری، مستلزم انکار معرفت ضروری و یقینی نیست، زیرا معارفی که در معرض دگرگونی هستند، در چهارچوب پیش فرض‌ها و تئوری‌های اصلی خود نیز ضروری بوده و افاده‌ی یقین می‌نمایند، اما در پاسخ این معرفت‌شناسان باید گفت علم مشروط به فرضیه‌ی اثبات نشده هرگز یقین نبوده و چیزی بیش از همان فرضیه نیست.

زیرا مواد یقینی دارای چهار رکن: ضرورت، ذاتیت، کلیت و دوام هستند و برای حصول یقین هم سه شرط وجود دارد: اول جزم به ثبوت محمول برای موضوع، دوم جزم به امتناع سلب محمول از موضوع و سوم غیرقابل زوال بودن این دو جزم. حال یقین با این خصوصیات یادشده یا در قضایای بین است یا در قضایای مبتنی است که با برهان به بین محض منتهی می‌شوند. از این رو است که در کتب عقلی، برای تمام قضایای یقینی و ضروری به اقامه‌ی برهان می‌پردازند تا قضایایی که نظری بوده یا ضرورت آن‌ها بین نیست، به قضایای دیگری که اولی هستند بازگردند و در غیر این صورت، آن قضیه و هرچه بر محور آن شکل می‌گیرد، غیریقینی و غیرضروری خواهد بود. (همان: ۳۲۸-۳۲۷)

یکی دیگر از تالی فاسدهای قول به نسبیت این است که منجر به نوعی شکاکیت می‌شود و علی‌رغم اینکه قائلین به نسبیت فهم بشر برای فرار از شکاکیت، خود را نوعی واقع‌گرا و رئالیست پیچیده می‌دانند، اما در عمل به نظر می‌رسد اظهار این پیچیدگی، جز تلاشی برای پنهان کردن شکاکیت نیست و بنابراین دیدگاه، نه سری از اسرار طبیعت آن طوری که هست آشکار می‌شود و نه هیچ حکمی از احکام شریعت فهمیده می‌شود. پس نه مجالی برای فهم باقی می‌ماند و نه راهی برای تفهیم. تالی فاسد دیگر این است که نسبیت موجب انسداد باب انتقال این معارف و حتی انسداد باب انتقاد و تضارب آرا خواهد شد. مفسده‌ای که نه تنها به تکامل علم و معرفت کمکی نمی‌کند، بلکه جلوی رشد و تکامل علمی را هم می‌گیرد.

مهم‌ترین استدلالی که در راستای قول به نسبیت باورهای دینی مطرح می‌شود این است که باورها و علی‌الخصوص باورهای دینی، محکوم به نوعی تاریخمندی و مکانمند بودن هستند. این دیدگاه که شاید بتوان آن را به دوران پست مدرن نسبت داد، معتقد است که باورهای دینی اشخاص معلول زمان و مکانی است که باورمند در آن زندگی می‌کند؛ یعنی اگر این شخص در زمان یا مکان دیگری می‌زیست، چه بسا به باورهایی مخالف باورهای کنونی‌اش معتقد بود. پس می‌توان مدعی شد که نسبیت تاریخ و زمانمندی در باورهای دینی نقش تعیین کننده دارد.

دو راه حل در پاسخ به این شبهه وجود دارد: یکی نقضی و دیگری حلی. راه حل نقضی آن است که این مسئله در صورت صحت آن، نه تنها معارف دینی، بلکه تمام معارف را دربر می‌گیرد و موجب نسبیت تمام علوم می‌شود و حتی خود این مسئله هم با همین استدلال از تیغ نسبیت در امان نخواهد بود. اما راه حل حلی آن این است که نمی‌توان مدعی شد که اگر شخص در شرایط زمانی و مکانی دیگری بود و این اعتقادات را نداشت، دلیل است بر اینکه اعتقادات و باورهای کنونی او فاقد حجیت است و همچنین نمی‌توان شناخت یک شخص را مبنا و ملاک حقیقت در نظر گرفت و این ادعا را مطرح کرد که با تغییر این اعتقادات، حقیقت هم تغییر می‌کند.

اشکال دیگری که در ضمن بحث مطرح می‌شود این است که چرا بین دانشمندان علوم دینی گاهی در تبیین ضروریات و اعتقادات دینی اختلاف است؟ آیا این اختلاف بهترین دلیل بر وجود نسبیت در فهم باورهای دینی نیست؟ در پاسخ این اشکال باید گفت اولاً در بسیاری از باورها و اعتقادات دینی اختلافی وجود ندارد که این نبود اختلاف خود دال بر ثبات آن‌هاست. اما در مواردی که به نظر می‌رسد اختلاف وجود دارد، این اختلاف در ضروریات دین نیست، بلکه اختلاف در تشخیص بعضی از مصادیق است. این دسته از مصادیق گاه به علت شدت وضوحی که دارند، مصداق برای ضروری دین شمرده شده‌اند مانند جسمانی بودن معاد که برخی آن را ضروری دین دانسته و بعضی دیگر علی‌رغم اعتقاد به جسمانی بودن معاد، آن را از ضروریات دین ندانسته‌اند. واضح است که تشخیص مصادیق ضروری از غیرضروری و تشخیص مسائل و احکامی که مربوط به علم ضروری است، از عهده‌ی معرفت‌شناس خارج است، بلکه با رجوع مستقیم به تعالیم و آموزش‌های دینی قابل تشخیص است. (همان: ۳۳۸)

بنابراین می‌گوییم اگر شناخت واقعیت ممکن دانسته شود و موازین معرفت به طور کامل رعایت شوند، ما به باوری دست خواهیم یافت که هم از حظ یقینی بودن برخوردار است و هم دارای ثبات و تجرد است؛ به طوری که امکان طرح مسئله نسبیت در آن وجود نخواهد داشت. این امر در باورهای دینی مؤکد نیز هست، زیرا این باورها مؤید به اصل وحی بوده و از قداست خاصی برخوردار است. لذا امکان وجود چنین تحولی در آن وجود ندارد.

پایه‌ای‌ترین باورهای دینی

در منطق و فلسفه، اولی‌ترین قضیه‌ای که مبدأ همه‌ی قضایای برهانی است، اصل امتناع جمع دو نقیض است. اما این قضیه به طور کلی قضایای منطقی، مقصد عام نیستند، بلکه راهنمایی هستند که حداکثر موجب علم حصولی می‌شوند. اما در مباحث دینی و معنوی، معرفت و شناخت خداوند پایه‌ای‌ترین و اساسی‌ترین باور دینی از میان دیگر باورهاست؛ به طوری که اگر این باور به صورت صحیح شکل نگیرد و یا بر پایه‌های لرزان استوار شود، دیگر باورهای دینی هم متزلزل خواهند شد. لذاست که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در طلیعه‌ی خطبه‌ی اول نهج البلاغه می‌فرماید: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ» یعنی معرفت خداوند و باور او اولین گام در دینداری است. بر این اساس، می‌توان گفت مهم‌ترین کار معرفت‌شناسی باور دینی ارزیابی باور به خداست. روشن است که مراد از معرفت خداوند، معرفت ذات و شناخت کامل او نیست؛ چرا که معرفت ذات او در توان بشر نیست و

شناخت کامل او برای اعظم انبیا و سید بشر نیز حاصل نشده است، چون می‌فرماید: «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶۸: ۲۳)

پس از معرفت خدا، معرفت نفس از مهمترین معارف پایه‌ای برای معرفت‌شناس دینی محسوب می‌شود. اهمیت معرفت نفس از آن جهت است که بدون آن، جهان‌شناسی هم امکان نخواهد داشت، زیرا جهان‌شناسی هر فرد مرهون معرفت‌شناسی او است (هر فرد بر اساس نوع دیدگاه معرفت‌شناسی‌ای که دارد جهان را می‌شناسد، مثلاً معرفت‌شناسانی که دیدگاه مادی دارند، توانایی شناسایی امور مجرد و غیرعادی را ندارند) و معرفت‌شناسی هر فرد ریشه در نفس‌شناسی او دارد. (جوادی آملی، زمستان ۱۳۷۸: ۳۵۲) بدین معنا که انسان‌ها همان گونه که نفس خود را می‌شناسند، معرفت را نیز متناسب با آن کسب می‌کنند.

برهان این مسئله این است که شناخت جهان در نهایت به معرفت‌شناسی منتهی می‌شود، معرفت‌شناسی نیز از آن جهت که وصف ذاتی شناسنده است، به معرفت ذات معرفت‌شناسی منجر می‌شود؛ یعنی چون شناخت وصف ذاتی نفس انسان است، انسان تا آن زمان که نفس خود را نیک نشناسد، معرفت را نیز به خوبی به دست نخواهد آورد.

البته معرفت نفس هم چیزی نیست که از طریق مفاهیم نظری یا برهان‌های حصولی به دست آید، زیرا مفاهیم اموری کامل هستند و نفس امری شخصی و جزئی است، از طرفی نفس حاضر است و مفهوم غایب و بدیهی است که امر حاضر و جزئی را نمی‌توان با امور غایب و کلی شناخت. (همان: ۳۵۳) معرفت نفس از رهگذر علم شهودی به ذات خویش حاصل می‌شود که از این طریق می‌توان علم حضوری به آفریننده نیز پیدا کرد.

پس از کسب این دو معرفت، حصول باور دینی صادق امکان‌پذیر، بلکه ضروری می‌شود. این باور پس از حصول به علت تقدس مبادی آن دارای قداست است. پس چنین باورهایی محور ایمان و مدار دینداری هستند که قبول آن پایه‌ی ایمان و نکول از آن موجب کفر خواهد بود و بر اساس اتحاد عارف و معروف، روح عارف دینی با حقایق دینی متحد شده و به درجات قرب الهی می‌رسد.

نتیجه‌گیری

در پایان با توجه به مباحث مطرح شده پیرامون معرفت‌شناسی باور دینی، چند مسئله را می‌توان نتیجه گرفت:

۱. تحقق معرفت امکان‌پذیر و متوقف بر سه رکن است: عالم، معلوم و علم. که پس از حصول معرفت با هم متحد می‌شوند.
۲. چنانچه باور دینی از راه تقلید حاصل شود، ارزش معرفت‌شناختی نداشته و قابل بحث نیست.
۳. فعل هر شخص عاقل مسبوق به قصد و باور او است. بنابراین باور غلط منجر به فعل اشتباه خواهد شد.
۴. عقل در مقابل نقل است، نه همتای وحی. وحی سلطان علوم است و فقیهان و حکیمان به حریم آن راه ندارند.
۵. باور دینی در صورتی که مستند به وحی باشد، در عالی‌ترین درجه‌ی اعتبار قرار دارد.
۶. باور دینی، التزامی مستحکم است که فقط برای دینداران حاصل می‌شود. این باورها که از نیاز روانی و فطری انسان نشئت می‌گیرند، از حمایت عقل نیز برخوردارند. از این رو همواره تازگی دارند.
۷. باور دینی صائب در صورتی حاصل می‌شود که انسان: الف) عقل و مجاری ادراکی، ب) سرمایه‌های اولی دانش نظری و ج) نعمت انبیا را که دفائن عقول را اثاره می‌کنند، فیض و فوز الهی بداند.
۸. اثبات وجود ذهنی نقش اساسی در معرفت‌شناسی دارد و انکار آن باعث رهزنی در تشخیص معقول اول و ثانی منطقی و نیز معقول ثانی فلسفی می‌شود.

۹. مهم‌ترین معیار ثبوتی در تبیین صحت و سقم معرفت، مطابقت آن با نفس الامر است.
۱۰. ملاک پذیرش باورهای دینی معقولیت آن هاست. عقل در واقع مصباح شریعت است و کسانی که آن را میزان دین و شریعت می‌دانند، نگاهی افراطی به شأن آن دارند.
۱۱. عقل و نقل بعد از وحی و در پرتو آن، منبع معرفت‌شناختی دین را تأمین می‌کنند.
۱۲. برای سنجش معارف شهودی نیز بی‌نیاز از عقل نیستیم، اگرچه اولین ملاک در اینجا مطابقت شهود با کشف معصوم است.
۱۳. علی‌رغم نظر نسبیّت‌گرایان، همه‌ی معارف و علی‌الخصوص معارف و باورهای دینی از ثبات برخوردارند، زیرا پذیرش نسبیّت در اینجا علاوه بر انسداد باب انتقال معارف، منجر به انکار ضروریات و یقینیات می‌شود.
۱۴. پایه‌ای‌ترین باورهای دینی پس از معرفت خدا، معرفت نفس است، زیرا بدون کسب معرفت نفس، معرفت جهان امکان‌پذیر نیست.

پی‌نوشت‌ها:

* پژوهشگر پژوهشگاه علوم و حیان معارج (اسرا)

۱. غیرقابل تعریف بودن معرفت از آن جهت است که اشکال دور پیش می‌آید. به این بیان که ما همه چیز را به علم می‌شناسیم. حال اگر بخواهیم علم را به علم تعریف کنیم، این تعریف دور مصرح خواهد بود و اگر بخواهیم آن را به غیر علم بشناسیم، لازم است اول آن غیرعلم را توسط علم بشناسیم، آن گاه علم را به وسیله‌ی آن شناسایی کنیم، واضح است که چنین تعریفی هم به مثابه‌ی همان دور مصرح است. (معرفت‌شناسی در قرآن: ۸۷)

۲. ر. ک: کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه‌ی یونان و روم، ترجمه‌ی سیدجلال الدین مجتوبی، ص ۱۱۲. یکی از این سوفسطاییان به نام جناب گرگیاس (غورجیاس) است که معتقد است اولاً هیچ چیز وجود ندارد، زیرا اگر چیزی وجود داشته باشد یا از ازل بوده یا به وجود آمده که هر دو این‌ها محال است. ثانیاً اگر چیزی هم وجود داشته باشد، نمی‌تواند شناخته شود، زیرا اگر وجود

شناختی باشد، پس آنچه به اندیشه درمی آید باید موجود باشد (لاوجود هرگز نمی‌تواند به اندیشه درآید). در این صورت، خطایی نمی‌تواند وجود داشته باشد که باطل و بی‌معنی است. ثالثاً حتی اگر وجود شناختی باشد، این شناسایی نمی‌تواند به دیگری منتقل شود، زیرا آنچه به دیگری منتقل می‌شود فقط الفاظ است، نه واقعیت‌ها. به بیان دیگر، تصور واحد وجود در دو شخص در آن واحد نمی‌تواند باشد.

۳. دکارت سیستم معرفتی خود را بر اساس این اندیشه منظم ساخت که «می‌اندیشم، پس هستم» و چون پایه‌های اصول معرفتی او بر یک اندیشه‌ی شخصی استوار است، به نظر می‌رسد این پایه‌ها بسی سست و لرزان باشد.

۴. «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (سوره‌ی رعد، آیه‌ی ۱۷)

۵. «وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه، خطبه‌ی اول)

۶. گفتنی است که هر موجود نازل، در صعق موجود مجرد عالی وجود دارد و همه‌ی موجودهای طبیعی و مثالی و عقلی در مراتب برتر، وجود جمعی دارند و سرانجام همه‌ی مراتب هستی و در بسط الحقیقه به طور لفاً جامع هرگونه نشر و منزّه از هرگونه تکثر مزاحم با بساطت هستی و صرف وجود تحقق دارند. (جوادی آملی، زمستان ۱۳۷۸: ۱۰۷)

۷. زیرا تا چیزی زنده نباشد، هرگز عمل به آن عامل حیات نخواهد بود. لذا اگر متعلق عمل زنده باشد، عامل به آن هم زنده خواهد شد. این مسئله را قرآن کریم به زیبایی در آیه‌ی شریفه‌ی ۲۴ سوره‌ی انفال بیان کرده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»

۸. اگر از بسط زمین عقل منعدم گردد، به خود گمان نبرد هیچ کس که نادانم. (گلستان سعدی، باب هشتم، ص ۵۳۸)

۹. «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ»

کتابنامه:

۱. قرآن کریم.

۲. ابن الترمکه، صائن الدین، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

۳. جوادی آملی، عبدالله، مرداد ۱۳۸۱، تسنیم، ج ۴، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.

۴. __، دی ماه ۱۳۸۵، تسنیم، ج ۱۰، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.

۵. __، مرداد ۱۳۸۳، سرچشمه‌ی اندیشه (مجموعه مقالات و مقدمات فلسفی)، ج ۳، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.

۶. __، تابستان ۱۳۷۸، شریعت در آینه‌ی معرفت، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.

۷. __، زمستان ۱۳۷۸، معرفت‌شناسی در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.

۸. __، ۱۳۸۶، منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.

۹. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ ق)، نقدالمحصل، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم.

۱۰. عظیمی دخت شورکی، سیدحسین، پاییز ۱۳۸۵، معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلنتینگ، قم پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۱. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، تاریخ فلسفه، ج ۱ (یونان و روم)، ترجمه: سید جلال الدین مجتبی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ دوم.

۱۲. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۱۳. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.

۱۴. مجله‌ی نقد و نظر (دین و عقلانیت ۲)، شماره‌ی ۲۷ و ۲۸، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه، تابستان و پاییز ۱۳۸۰.

۱۵. نهج البلاغه، گردآوری سیدرضی، نسخه‌ی صبحی صالح.

منبع مقاله:

جمعی از نویسندگان؛ (۱۳۹۴)، مجموعه مقالات نخستین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی، تهران: انتشارات آفتاب توسعه، چاپ نخست